

المكان والزمان والألوهية لصمويل ألكسندر

بمستلم
الدكتور محمد هوري

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة صمويل ألكسندر وكتبه

ولد صمويل ألكسندر في السادس من يناير عام ١٨٥٩ في مدينة سدني بمقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأستراليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية في ملبورن بأستراليا ، وأمضى عامين في جامعتها ثم انتقل إلى كلية « بالبول » في أكسفورد بإنجلترا ، ومنها حصل على الليسانس . وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة « جرين » في الفلسفة الخلقية . وذلك عن كتابه « النظام الخلقى والتطور » . وفي هذا الكتاب يبدو أثر دارون على تفكير ألكسندر واضحا . فهو يعرف الخير على هذا النحو : « الخير هو التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضا الحركة المحلية التي تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام خركة إلى الوراء » (ص ٣٦٩) . ويربط بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية في تطورها على النحو التالي : « إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة . وعالم الأخلاق لا يختلف في هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . . . وذلك

لأن تجربتنا تحتوى من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها في عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، في حركة تطورها » (٥٧) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالمجتمع في هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا الاتجاه سيلازمه طوال حياته .

ولذلك ، فانه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل بحفاوة من بين الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها . فأرسل هيربرت سبنسر خطاب تقدير إلى ألكسندر ، وأصبح « ليزلى ستيفن » Leslie Stephen صديقا له ، حتى أن جون لايرد John Laird صديق ألكسندر ومترجم حياته يروى لنا أن الصداقة بين ليزلى ستيفن وألكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معا برحلة في شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التي بدأ فيها تأثير ألكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلا . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستستطير على فكره الفلسفي كله طوال حياته ، وأعني بهذه الفكرة : فكرة « الانبثاق » ، إلا أنه سرعان ما تخلص عن ربط الأخلاق بالكون وبالحياة ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية

على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقفت على عالم الإنسان ولا وجود لها فى عالمى المادة والحياة .

فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور ألكسندر الفلسفى ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى التزود بدراسة علم النفس التجريبي الذى كان فى ذلك الوقت وليد النشأة فى بريطانيا . ولذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قد عين فى ذلك الوقت زميلاً فى كلية ليتكولن بأكسفورد وكان أول يهودى يعين كزميل فى أكسفورد أو كامبردج ، إلا أنه توجه إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجريبي تحت إشراف « هوجو مونستر برج . لكنه لم يمكث بألمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث بها إلا قرابة عامين حين بعدها أستاذاً لكرسى الفلسفة فى كلية أويتر بجامعة مانشستر . واستمر فى منصبه هذا إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى المعاش بست سنوات انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات « جيفورد » بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هى التى تكون كتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ، وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك جامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات « هزبرت سبنسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى المعاش مقبلاً فى مانشستر إلى أن توفى بها فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب ألكسندر بالصمم فى فترة مبكرة من حياته ، ومع ذلك فقد كان مغرمًا بالاستماع إلى الموسيقى . وكان هذا أيسر عليه من التقاط كلمات محدث أو صديق ، كما يحكى ذلك عنه جون ليرد فى الكتاب الذى نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ١٩٣٩ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو بعنوان « قطع فلسفية وأدبية مع ترجمة حياة لصمويل ألكسندر » Philosophical and Literary pieces, with a Me-

moir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرمًا بزيارة المتاحف والكنائس والمعارض الفنية ، التى كثيراً ما كان يرى فى طريقه لزيارتها على دراجته التى كان يهوى ركوبها .

وقد تولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسطاطالية للفلسفة مرتين : فى الفترة بين عامى ١٩٠٨ ، ١٩١١ ، ثم فى الفترة بين عامى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ . وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب « النظام الخلقى والتطور » الذى نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب عن « لوك » نشر عام ١٩٠٨ وكتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى سيقدمه إلى القارئ العربى ، والكتاب الصغير « اسبينوزا والزمان » الذى نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبعه جون ليرد فى « قطع فلسفية وأدبية » من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب « الفن والمادة » الذى نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانشستر وأعاد طبعه جون ليرد فى الكتاب الذى أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب فى فلسفة الجمال . وأخيراً الكتاب الذى نشره جون ليرد بعد وفاته والذى ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن « اسبينوزا والزمان » وعن « الفن والمادة » مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة » ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » - ومقال عن « مولير والحياة » ومقال عن « الفن والغريزة » ومقال عن « التأليه ووحدانية الوجود » ومقال عن « الإبداع الفنى والخلق الكونى » ومقال عن « المذهب الطبيعى والقيم » ومقال عن « بسكال الكاتب » ومقال عن « اسبينوزا » ،

مقالاته

وإلى جانب هذه المقالات التى جمعها جون ليرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

يناير ١٩١٣ ، وتكملة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ،
ومقال « بعض الإيضاحات » عدد أكتوبر ١٩٢١ .
والمقالات التي نشرت في مجلة الصحيفة الدولية
للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هي : مقال
« الانتخاب الطبيعي في ميدان لأخلاق » ، عدد يوليو
١٨٩٢ ، ومقال « الأخلاق والسلوك » عدد يوليو
١٨٩٣ .

والمقال الذي نشر في مجلة أعمال الأكاديمية
البريطانية مقال هام عن « أسس الواقعية » عدد يناير
١٩١٤ .

والمقالات التي نشرت في الصحيفة البريطانية لعلم
النفس مقال « أسس ومخطط لنظرة نفسية في المعرفة »
عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال « خطوات عملية الإبداع
من عقل الفنان » ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التي نشرت في صحيفة الدراسات
الفلسفية مقال « الأخلاق كفن » ، عدد أبريل ١٩٢٨ ،
« العلم والفن » نشر في عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت
تكملة في عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات في هيرث جورنال Hibbert journal
مقال « وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية في موضع
العقل بالنسبة إلى الكون » ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ،
ومقال « الفن والحقيقة » عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر في الأنسكلوبيديا البريطانية « الطبعة
الرابعة عشر ، المجلد ١٨ ، غام ١٩٢٩ بعنوان
« كفايات المادة الأولية والثانوية والثالثة (القيم) » .
ومقال في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر

١٩٣٥ بعنوان « القيمة والعظم أو الفخامة » .

ومقال نشر في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة
(مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن « موضوعية القيمة »
ومقال من أعمال المؤتمر الدولي السابع المعقود في
أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن « الحق والخير
والجمال » .

ألكسندر نشرها في أشهر المجلات الفلسفية مثل : مجلة
أعمال الجمعية الأرسططالية ، ومجلة العقل ، والصحيفة
الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ،
ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة
البريطانية لعلم النفس ، وفي غيرها من المجلات
والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التي نشرت في « مجلة أعمال الجمعية
الأرسططالية » هي : مقال « هل العقل مرادف
للشعور ؟ » المجلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ .
ومقال « هل الطبيعة تحتوى على بداهة أو غرض ؟ »
المجلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال
« هل التفرقة بين الفعل » يكون » والفعل « يجب »
تفرقة قاطعة ونهائية ؟ (بالاشتراك في الندوة مع
سدجويك ومويرهد وستاوت) عدد مارس ١٨٩٢ ،
ومقال « هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟ » المجلد
الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال
« طبيعة الفاعلية الذهنية » ، المجلد الثامن ، يونيو ١٩٠٨
ومقال « الفاعلية الذهنية ودورها في الزرع والتفكير »
المجلد التاسع ، نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال « الإحساسات
والصور الحسية » عدد نوفمبر ١٩٠٩ ، ومقال « النفس
باعتبارها ذات وشخص » ، عدد نوفمبر ١٩١٠ ،
ومقال عن « الحرية » في عدد يناير ١٩١٤ ، ومقال
« المكان - الزمان » المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال :
الشكل والموضوع والمادة في الفن ، مجلد ٣٧ ، عدد
أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التي نشرت في مجلة « العقل » هي :
مقال « تصور هيجل للطبيعة » ، عدد أكتوبر ١٨٨٦ ،
ومقال « فكرة القيمة » ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال
« منهج الميتافيزيقا والمقولات » عدد يناير ١٩١٢ ،
ومقال « العلاقات وبخاصة علاقة المعرفة » عدد يوليو
١٩١٢ ، ومقال « الإرادة الجمعية والحقيقة » عدد

ومقال في كتاب « الفلسفة والتاريخ » ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسيرر ، أكسفورد عام ١٩٣٦ ، وعنوانه « تاريخية الأشياء » .

ومقال عن « القيمة » من « تقويم مكتبة جون ريلاندز » عدد يوليو ١٩٣٣ .
ومقال في « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٢٤ وعنوانها « كانط » .

مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور في المرحلة الأولى لتطوره الفلسفي ، على نحو ما رأينا . فبنظرية التطور إذن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر الثاني الذي حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة التي ظهرت في إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : « فلسفتي جزء من الحركة التي بدأت في إنجلترا على يد الفيلسوفين « مور » و « رسل » وفي أمريكا على يد مؤلفي كتاب « النيوريليزم » (الواقعية الجديدة) ، تلك الحركة التي انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكان هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية في الفلسفة » . أما مؤلفو كتاب « النيوريليزم » الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذي يشير إليهم ألكسندر ، فهم الفلاسفة الستة : إيدوين هولت — والتر مارفن — ولیم مونتاجيو — رالف بارتون بري — والتر بيتكين — إدوارد سبولدينج .

وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسبينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظريته إلى العقل روضعه له إلى جانب الأشياء في الطبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة للبدن idea corporis « إذا كان المذهب الذي يتصور العقل

على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعي فأنا سعيد إذ أجد نفسي في هذا متفقاً مع اسبينوزا ، وأنادي بأن المذهب الطبيعي مفهوماً على النحو الذي فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعي في الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا في مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الديني .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به في مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعني به نظرية النسبية التي تقوم في جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان — الزماني ، وتقوم على إدخال الزمان في جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره بهذه النظرية ، إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائي — الرياضي منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

محتويات كتاب المكان والزمان والألوهية

“Space, Time and Deity”

كتاب « المكان والزمان والألوهية » جزءان : يحتوي كل جزء منهما على قسمين كبيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول . أما القسم الأول بفصوله الستة فيعالج المكان — الزمان — الزماني من جوانب متعددة : من ناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية ارياضية ومن ناحية العلاقات التي تنمو فيه . والقسم الثاني موضوعه « المقولات » ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظوة ألكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية . ثم تتناول الفصول التي تلي ذلك الهوية والاختلاف ، والكلّي والجزئي والنظام والجوهر والعلية والكم وكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية في العلاقات . ويخصص ألكسندر الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثاني بقسميه الكبيرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : « النظام والمشاكل التي يثيرها الوجود التجريبي ، ويضم عشرة فصول تتناول العقل الفردي وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل بالمعرفة وعلاقته بالجسم ودراسة فاعلية العقل ونواحي نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم يختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم والحرية . أما القسم الثاني أو الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فهو بحث في الألوهية ، ويحتوي على فصول ثلاثة : الأول عنوانه الألوهية والله ، والثاني الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالثة الألوهية والقيمة .

وستتناول فيما يلي عرضاً لأهم الأفكار التي اشتمل عليها هذا الكتاب .

* * *

تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه بتعريف الفلسفة في المقدمة بأنها « الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التي توجد في الواقع » : فإذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة في رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التي تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها علل ومعلولات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو كيف معين أو بأنها واحدة أو متكررة . . . الخ . فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا — والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، ومن أجل ذلك يبقى على كلمة « ميتافيزيقا » — يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية التي يختص كل منها

بدراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها في العلاقات العامة التي تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقل الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبي ؟ ينهنا ألكسندر أولاً إلى أن الدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية ، لأن الفلسفة التي تتبع منهجاً تجريبياً ليس من الضروري أن تكون حسية ، وإنما هي تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنظم الأشياء بحسبها في مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو وتم على أرض الواقع . فهى تجريبية بهذا المعنى ، لكنها ليست حسية لأن طريقنا إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس . وهى عقلية وأولية ، لا بأى معنى مثالى لهاذين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذى تصوره المثاليون على أنه الملكة التي تعمل في استقلال عن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد فقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامة ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنظم الأشياء كلها بحسبها في أرض الواقع ، ولا تتعلق بشىء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقل بالمعنى التي حددناها لهذه الكلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذى فهموه هم من هذه الكلمة ، فعذرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان ممتاز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً عليها ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما حاجة إلى الاحتكاك بوقائع التجربة . وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذى أفرده له المثاليون ، ومن أجل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فإن الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون

تتمتع بوجود حقيقى ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذى يتمتع بالوجود الحقيقى ، أما هى فمجرد أوهام أو — على أحسن تقدير — مجرد مظاهر لهذا المطلق .

المكان الزمانى

المكان — من وجهة نظر الرجل العادى — هو الحاوى للأشياء ، والزمان — من وجهة نظره أيضاً — هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع . وقد بدأ ألكسندر فى تصوره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشيء الذى أسمى له علاقة بالشيء الذى يجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو فى امتداد عام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقباً متصلاً أو امتداداً متصلاً للحظات . والمكان والزمان فى هذه النظرة ليسا إطارين عقليين يخلعهما العقل على الأشياء ، ولا يمثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما يمثل امتداداً . والأشياء — أو النقط التى تكونها — تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكميات هذه الأشياء ليست هى الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . بمعنى أنى عندما أرى جسماً ذا لون أصفر مثلاً ، فبدلاً من أن أقول إنى قد رأيت اصفراراً ممتداً ، على أن أقول إنى بصدد امتداد مصفر ، لأن الامتداد هو الأصل ، وهو مصدر انبثاق جميع كميات المادة ، ولأنى إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئى مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك متلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، وسيبقى كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على رؤيتى له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلى ، أى من المكان .

والأمر شبيه بهذا فى الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان فى طبيعته زمانى ، ولأن الزمان مكانى . ذلك أن الأصل فى لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تلاحق إلا فى « المنفصل » . فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها منفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضى بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرقى إليه الشك . وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة فى وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان . فالمكان إذن هو العنصر المتصل فى جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل فى تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فإن الزمان يدخل فى تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه فى حد ذاته ، فسيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صماء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزائه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام متميزة . ولو بحثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز الأجسام التى تشغله كل منها عن الآخر ، لوجدنا أن هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التى يشغلها امتداد معين . وهنالك تمايز الأجسام .

وفضلاً عن هذا ، فإن الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . فإذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، وإن النقطة ب على يمين النقطة ج ، فسيستج من ذلك أن النقطة أ ستكون على يمين النقطة ج . وهذه الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان . لأنه يتصل بخاصية هامة من خصائص الزمان وهي خاصية « التعدى » : ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب واللحظة ب سابقة على اللحظة ج ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة ج . وترتيب النقاط في المكان خاضع كذلك للزمان باعتبار آخر . وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على يمين أ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً في المكان وبسببه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل بخاصية هامة أخرى من خصائص الزمان ، وهي خاصية « عدم قابلية الزمان للإعادة » ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت قبل اللحظة ب أو سابقة عليها ، فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة عليها .

واتصال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق عند ألكسندر يؤكد أن الكون الذى نعيش فيه كون متحرك ، وأن الصيرورة أو الحركة أهم ما يميزه . ولذلك فإن المكان - الزمان عند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية » (المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٨١ ، الطبعة الثانية) . ولكى يؤكد ألكسندر هذا المعنى رأى أن « كل نقطة في المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة في الزمان تتعاقب في أجزاء المكان كله » .

فهناك إذن مكان - زمانى ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان - الزمانى الكلى يمثل عند ألكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا يمثل مجموع هذه الأمكنة - الزمانية ، بل يمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

والحديث عن المكان - الزمانى أو عن الزمان باعتباره بدأ هاماً داخلاً في تركيب المكان عند ألكسندر يتفق مع مفهوم نظرية النسبية ، التى تقوم هى الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بدأ رابعاً للمكان . لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائى - رياضى ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافيزيقا اتصالاً مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش - تبعاً لهذه النظرية - فى مكان زمانى خاص به ، ومرتبطة بلحظة الإدراك ، فإن هذا من شأنه أن يدفع كل أشباهه من الناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كليين أو بوجود مكان زمانى كلى ، يمثل امتداداً مشتركاً بين كل الأمكنة الزمانية التى يعيش فيها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظين .

المكان والزمان العقلاني

يقول ألكسندر فى الفصل الثانى الذى يعقده لبحث المكان والزمان العقلانيين إنه يقصد بالزمان العقلانى الزمان الذى يعاينه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلانى المكان الداخلى الذى يمثل عند كل منا المسرح الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية . وهما فى مقابل المكان والزمان الخارجيين الكليين أو الطبيعيين .

والذى يريد أن يبرهن عليه ألكسندر أن المكان والزمان العقلانيين أو الشعوريين جزء من المكان والزمان الخارجيين أو الطبيعيين . ولنبداً بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت فى الماضى وأعين تاريخها ، وعندما أتوقع حادثة ستقع فى المستقبل وأعين تاريخها ، فأننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانى الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى . ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى ، زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث

التي وقعت والتي ستقع ، غير منفصل عن زماني
الشعوري الحاضر . والأمر شبيه بذلك في المكان العقلي ،
فهو غير منفصل عن المكان الطبيعي الخارجي . ولكن
ما هو المكان العقلي أولاً ؟ يقول ألكسندر إن العقل
يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتد وأن له وضعاً معيناً ويشعر
بأن الأحداث العقلية التي تمر عليه وفيه لها « اتجاه »
معين . وبالإضافة إلى هذا ، فإن إدراكى للأشياء القائمة
في المكان الطبيعي يكون دائماً إدراكاً لأشياء قائمة
« هناك » . ولا تستقيم كلمة « هناك » إلا إذا كانت
بالقياس إلى كلمة « هنا » . وكلمة « هنا » تعبر عن
المكان العقلي أو عن المكان الذي يحتله عقلنا . أما إذا
أردت أن أعرف المكان الذي يحتله عقلي ، فالإجابة
يسيرة لأن عقلي في مكان ما من جسد أو من رأسي .
ورأسي أو مخي جزء من جسمي ، وجسمي جزء من
المكان الخارجي العام .

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلي وكذلك
الزمان العقلي جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو
الخارجيين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان - الزماني العقلي
سنجد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزماني
الخارجي العام . فعند تذكرى لشيء معين وقع في
الماضي أو عند توقعي لشيء معين سيقع لي في المستقبل
فأني أتوهم خطأ أنني أتذكر الماضي وأتوقع المستقبل
من خلال تجربتي الحاضرة أو من خلال حاضري الذي
أعيش فيه . لكن الحق أني أتذكر الحادثة الماضية ومكانها
في استقلال عن الحاضر ، أعني أنني أتذكر الماضي
باعتباره ماضياً ، وأتوقع المستقبل أيضاً باعتباره
مستقبلاً . أما ما يكون حاضراً في فعل التذكر وفعل
التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبي الذي يتم به فعل
التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبي الذي يجري
في المخ زماني مكاني : زماني باعتبار أنه يتم في الحاضر ،
ومكاني باعتبار أنه يقع في المخ ، والمخ جزء من الجسم ،
والجسم جزء من المكان .

والأمر على هذا النحو في جميع العمليات العقلية ،
إذ علينا أن نفرق فيها بين فعل الإدراك أو فعل التخيل
أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كلي منها .
ففي الإدراك الحسي مثلاً توجد معطيات محسوسة لها
وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلاً :
« أرى شجرة » فعلى أن أميز بين وجودين : وجود فعل
الإدراك أو الإبصار الذي يجري في داخلي ، ووجود
الشجرة . وعندما أقول « تخيلت صورة معينة مثل صورة
السودان » . فأنني يجب أن أفصل بين فعل التخيل
وموضوع التخيل ، لأن هذا الموضوع منفصل ومستقل
عن فعل التخيل . ولا أدل على ذلك من أنني أضع هذا
الموضوع في موضعه من المكان - الزمان . فأتصور
السودان في اللحظة التي أتخيلها على أنه « يقع جنوب
القطر المصري » (ج ١ ، ص ٩٩) .

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل
ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه
بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغاً وجعل
منه محور فلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو
الزمان الشعوري العقلي النفسي ، الذي أطلق عليه زمان
« الديمومة » ليعده عن أي احتكاك بالمكان . وذلك
لأنه كان يعتقد أن مداخله المكان للزمان إفساد لطبيعة
هذا الأخير . ومن الحجج التي استدلت بها برجسون على
وجهة نظره بحوثه في الذاكرة ، وقوله إننا لا نتذكر
الماضي باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال
الحاضر . والغرض الذي كان يرمى إليه برجسون من
وراء ذلك أنه كان يريد أن يبعد تأثير الأحداث التي
وقعت في المكان عن تجري الزمان الحقيقي الذي يعترف
به وهو زمان الديمومة الحاضرة . ولكن ألكسندر
يلاحظ أن الماضي لا يبدو كحاضر إلا للملاحظ
الخارجي . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثني جزم
شجرة مثلاً ، فإن هبوب العاصفة باعتبار أنه حدث
وقع في الماضي ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

في الماضي إلا الشجرة نفسها . أما المشاهد الخارجي فسيعجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزع المنفي . أعنى أنه سيتصور هبوب اعاصفة وثني جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن في الحاضر . أما الشجرة فإذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فإنها ستكون قادرة على تذكر المماضي باعتباره ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فإن علينا أن نفرق دائماً بين فعل التذكر ، وهو فعل يتم في الحاضر ، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع في الماضي .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذي رأينا ، لا مبرر لمتابعة كانت في الفصل الذي قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسي الخارجي وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسي الباطني . فقد عرفنا أولاً أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذي كان يفهمه كانط من كلمة «أولى» . وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجي وإدراك باطني .

المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر بحثه في المكان والزمان الرياضيين بتنبهنا إلى أنه قد استقر في الأذهان أن الرياضيات من اختراع الخيال والوهم ، وأنها علم توفيقى ، أو علم «مواضعات» . وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكرزون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهنهم وأهم يشعرون بحرية مطلقة في مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يؤمن بهذا الذى يقوله بعض علماء الرياضة . فهو يذكرنا أولاً بأن علم الهندسة مثلاً ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التى في المكان . أما العلم الذى يبحث في المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو الميتافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المجرد بل هو علم الأعداد . وإذا نظرنا بعد هذا في الأشكال الهندسية لوجدنا أن عالم

الرياضة يقول لنا إن المثلث الذى يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلاً على كل المثلثات التى نلتقى بها في المكان (على هذه القطعة من الخشب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا يمثل أحداً منها . فقيمة المثلث يستمدتها - في نظر عالم الرياضيات - من تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقتطاعات لتحركات واقعية تجري في دنيا الواقع ، وأن المكان الحقيقي الواقعي ليس هو مجرد المكان بل هو المكان - الزماني أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فإن الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة في المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الاتجاه التجريدى للرياضيات كذلك أن الهندسات اللاإقليدية قدمت لنا مكاناً لاإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعي . لكن هذه الحجة مردود عليها . فالكسندر يقرر - كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات - أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللاإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان - الزماني : تصوراً قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند ريمان . فانهى هذا التصور إلى أن تغيرت مصادرة كمصادرة إقليدس التى تقول : «لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين» وأصبح معناها عند لوباشوفسكى «من الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين» وأصبح معناها عند ريمان «لا يمكن إطلاقاً رسم أى خط مواز لخط معين» . لكن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعي التجريبي الوحيد وهو المكان - الزماني .

ومن أجل ذلك يذهب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان - الزماني المحسوس ، وإذا تعمق قليلاً في علمه عزلنا تماماً عنه ، أى عن الواقع المحسوس ،

أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظره بحيث أصبح فيلسوفاً ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان - الزماني التجريبي .

المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هي التي حددت الطابع الواقعي لفلسفته بوجه عام ، وذلك في مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فنحن نعلم أن فكرة كانط في المقولات قد تحدت عن طريق وضعه « الجوهر المادي » في محوذة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه في الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل بها التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن يجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب . حيث أن فلسفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هي فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندر أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزماني الواقعي ليست إلا جواهر . والجوهر عنده ليس له أى معنى ميتافيزيقي ، ولن يكون ذلك المجهول الحامل للصفات الذي كرس باركلي كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزماني ، يحيط - ولا نقول يحمل أو يقوم أو يوجد تحت - مجموعة من الصفات ، تتجمع في بقعة معينة من المكان الزماني ، وتكون ما يعرف باسم « الشيء » .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ، بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها ، وتربط بين الأشياء فيما بينها ، ويكتفى العقل بملاحظتها . ونقول إن المقولات هي العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية . أما العلاقة فتختلف عن المقولة في أنها تربط شيئين

فردين أو جزئين ، بينما تمثل المقولة علاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها - أى العلاقة - تشترك مع المقولة في أنها تجريبية وليست عقلية : « العلاقة موقف تجريبي يربط بين حدين أو طرفين » (ج ١ ، ص ٢٤٢) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينما المقولة كلية ، فعلينا أن لا نفهم من كلمة « كلية » هنا أنها تعني تصوراً ذهنياً أو ماهية عقلية كلية تابعة من العقل ، بل إنها تعني رابطة كلية تنشأ وتم في حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يؤمن بأن الطبيعة قادرة على « تنظيمات » و « تشكيلات » تجريبية خالصة ، تبدأ وتم في حقل التجربة ، وتؤدي إلى إيجاد روابط كلية بين الأشياء . « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالاً تتم في حقل المكان الزماني » (ج ١ ، ص ٢١٥) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التي تظل مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل ، فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقليون . بل هي قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المقام لو تتبعنا ألكسندر في فهمه التجريبي للمقولات العلية والهيوية والكم والعدد . الخ . ولذلك نكتفي بهذه الإشارة في توضيح الأساس الذي قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجريبي للمقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الاتجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة في فهمهم للعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ في الإدراك . فوجود الأشياء عند المثاليين مرهون بمعرفتها عن طريق الذات . أما ألكسندر فيرى أن معرفة الأشياء لا تؤثر في وجودها ، بل تتناول فقط جانبها

المدرّك أو القابل للمعرفة والإدراك . وذلك لأن وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قائماً في مجرد إدراكها . بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها » (ج ٢ ، ص ٢٥٩) . وألكسندر يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشياء في وجودها تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات والأشياء . فالذات حاضرة في الإدراك . ويتمثل هذا الحضور في اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشيء . وهذه الأجزاء هي الأجزاء المدركة من الشيء ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشيء أو الموضوع . ويفرق ألكسندر بين « الموضوع » و « الشيء » أو بين الوجود الموضوعي والوجود الشئى باعتبار أن هذا الوجود الأخير يمثل الوجود الواقعي للأشياء القائمة في المكان الزماني ، بينما يمثل الوجود الأول الجانب المدرك من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد في حالة معية مع الموضوع ، معاصرة له ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعي واحد . ولكن الذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء في الطبيعة ، في الطبيعة ، توجد في الجسم الإنساني . ويتابع ألكسندر اسبينوزا في هذا الموضوع ، فيعرف العقل بأنه صورة جسمانية . ويفرق بين العقل الذي يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعي الذي يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ . وهكذا ربط ألكسندر بين العقل ومحيطه الخارجي الذي يتمثل في الوجود المكاني الزماني ، وبينه وبين محيطه الداخلي الذي يتمثل في الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الخارجي وهي التي يطلق عليها الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسي فيسميها ألكسندر بالتأمل الخارجي Contemplation . بينما يسمى فاعليته المرتبطة بمحيطه الداخلي « نشوة التجربة الداخلية Enjoyment » إلا أن التفرقة بين التأمل الخارجي ونشوة التجربة

للداخلية ليست بالتفرقة القاطعة هذه ، وذلك لصعوبة الفصل بين المحيط الداخلي والمحيط الخارجي للعقل . أما الأخطاء في الإدراك فيؤثرها ألكسندر تأويلاً تجريبياً خالصاً استناداً على المحيط أو الوسط الذي يعيش فيه الشيء المدرك ، واعتماداً على أن الإحساسات كلها ليست ذاتية بل تدخل في التركيب الواقعي للشيء ، بدليل أن اللون الذي لا يدركه المصاب بالعمى الدلتوني أى عمى الألوان مثلاً موجود في الشيء المتلبس به ، على الرغم من عدم إدراك الشخص المدرك له .

الانبثاق والالوهية

وضع ألكسندر الزمان في المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامة هو الحديث الواقعي الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى في هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهرى آخر هو أن يجعل الزمان خلافاً ، ومصدراً لكل مظاهر التغير والجدّة والخلق التي يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانبثاق الدائم في العالم .

فالزمان مصدر للانبثاق . لكن ما معنى الانبثاق ؟ يقول ألكسندر : « إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد في الزمان . . . وجريان الزمان نفسه هو الذي يؤدي إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة . . . وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة في الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقاً في الظهور على المستوى الذي تتبعه هذه الصفة الجديدة ، وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق في الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره . ويكون في هذه المرحلة الأخيرة قد أُرهِص بانبثاق هذه الصفة الجديدة ، وأُرهِص كذلك بانفصالها عن المستوى السابق وبدخولها في المستوى الذي يليه » (ج ٢ ، ص ٤٥) . فالخصائص الجديدة تنبثق من مستويات أدنى وتمتد بجذورها فيها ، ولكنها لما كانت

تمثل أقصى درجات تطور وتعقد المستوى الأدنى ،
فإنها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من
مستويات الوجود ، لا يستطيع المستوى الأدنى أن
يصل إلى كنهه أو يقف على القوانين التي تسيطر عليه .
وهكذا « فإن الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء
المادية ، والعقل يمثل أقصى درجات تطور الأجسام
العضوية أو الحية » (ج ٢ ، ص ٧٠) . وفي الوقت
نفسه ، فإن المادة - لكي نستعير تعبيراً عربياً موقفاً
جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر (انظر كتاب « وحدة
المعرفة » للدكتور محمد كامل حسين) - لها « سقف »
في المعرفة لا تستطيع أن تعلو عليه . وقل هذا بالنسبة
مستوى إلى الحياة الذي يلي المادة ، ومستوى الإنسان
أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .
هذا « السقف » الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة
كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من
مستوياته ، من شأنه أن يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى
الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضيف على الطبقة
الأعلى صفة « الألوهية » في نظر الطبقة الأدنى منها .
ولذلك يقول ألكسندر : « الألوهية بالنسبة لكل
مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية
للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهي صفة متغيرة ،
تتغير كلما نما الكون في الزمان » (ج ٢ ، ص ٣٤٨) .
لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة
لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت
الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع
أن تنفذ إلى أسرارها ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى
أعلى من الإنسان يخلع عليه هذا الأخير صفة الألوهية ،
أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ . أجل !
فإن ألكسندر يقول : « الألوهية هنا ليست إلا مجرد
شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك ،
نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو صفات أو خصائص
ثالثة (ثالثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية أو الأولى

وخصائصها الثانوية أو الثانية (تسمى بالقيم ، وتجعلنا نؤمن
بوجود خصائص جديدة فوقنا » (ج ٢ ، ص ٤٠٨) .
وإذا كانت هذه هي نظرة ألكسندر للألوهية ،
فما هو التعريف الذي يعطيه الله ؟ « الله هو مجموعة أجزاء
الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء
الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتتمثل روحه .
ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس
موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده
الحاضر ليس إلا الكون اللامتناهي في تطوره ، ومن
حيث أن الألوهية تحركه » (ج ٢ ، ص ٣٥٣) . ولكن
إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي أو الفلسفي لله ،
وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأديان لله ،
من حيث أنه يقدم لنا إلهاً « سيكون » في حين أننا ينبغي
أن نؤمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا
التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ،
يصفه بأنه تعريف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخر
يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ،
الذي يصبح الله فيه « موضوعاً للعاطفة الدينية أو
العبادة » (ج ٢ ، ص ٢٤١) . ولكن حتى هذا
التعريف لله لا يشفي غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على
مجرد العاطفة الدينية لا يكفي .

القيم

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو
الكيفيات : خصائص ثانوية (كاللون والطعم والرائحة
... إلخ) وخصائص أولية (كالامتداد والشكل
والحجم ... إلخ) . والرأى عند أكثرهم أن خصائص
المادة الثانوية تأثرات ذاتية خالصة . أما خصائصها
الأولية فهي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن
كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة في
المادة ، وليست تأثرات ذاتية بحال من الأحوال . أما
الفارق بينهما فقائم في أن الكيفيات الأولية تمثل